O conceito de identidade na encruzilhada

ZEVEDEI BARBU

Ao dar as boas vindas aos participantes do Seminário, * C. Lévi-Strauss vai algo além de sugerir que em sua opinião o problema da identidade é uma miragem, "le nouveau mal du siècle". E no discurso de encerramento ele se mostra mais do que nunca convencido de que o conceito de identidade é um artifício heurístico redundante, "une limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience" (332). Já que isto soa como uma sentença de morte lançada sobre um dos conceitos românticos prediletos de nossa civilização, o debate merece ser reaberto. Antes de mais nada, porém, é necessário ver o que realmente ocorreu no Seminário.

O Seminário foi concebido e organizado por Jean Marie Benoist, *Maitre Assistant* no College de France, e um dos membros mais destacados da *intelligentsia* jovem da França atual. O seu interesse pelo tema do Seminário e seus pontos de vista a respeito acham-se expostos amplamente em dois livros, *La Révolution Structurale* (Grasset, 1975) e *Tyrannie du Logos* (Ed. de Minuit, 1975), os quais versam ambos sobre o princípio de identidade e o discutem de forma bastante corrosiva. Hoje em dia Mr. Benoist é uma figura de vanguarda no combate às concepções "centristas" do homem e do mundo, tanto as "ego-cêntricas" (Descartes e Freud) quanto as "logo-cêntricas" (Platão). A seu ver, Leibnitz foi o primeiro estruturalista, por conceber um universo feito de relações sem uma substância.

Foi com estas e outras idéias similares que Benoist imaginou o Seminário reunindo três antropólogos (C. Lévi-Strauss, J. M. Benoist e Fr. Héritier), quatro etnólogos (C. Crocker, M. Izard, P. H. Stahl e Fr. Sonabend), um filósofo (M. Serre), um biólogo (A. Danchin), um psiquiatra (A. Green), um matemático (J. Petitot) e um lin-

---

* *L'Identité*: Séminaire Interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss (1974-1975). Bernard Grasset, Paris, 1977.

güista (J. Kristeva). Solicitou-se a cada participante que expusesse seus pontos de vista pessoais e as colocações básicas de sua disciplina com respeito ao problema da identidade. Com o fim de propiciar uma base comum para as discussões, Mr. Benoist preparou e fez circular com antecedência uma nota, uma espécie de Teses sobre Feurbach contendo suas próprias idéias e as de Lévi-Strauss sobre identidade. É mais ou menos o seguinte o teor do arrazoado: a crise de identidade é um produto de um processo dominante em nossa civilização, a saber, uma superabundância de comunicação que por via de ultra-reação conduz a seu oposto, i.e., à busca de isolamento e diferenciação. O conceito de identidade tem um conteúdo espúrio e um significado hiperbólico, sugerindo uma ótica antes nominalista que científica. Além disso, trata-se de um conceito disruptivo que leva a pensar o mundo social ora de forma ultraglobalizante, ora numa perspectiva em excesso diferenciadora (exclusivismo tribalista ou etnocentrismo). Ambas estas concepções deixam ainda uma série de labirintos epistemológicos tais como o problema do significado dos nomes próprios, o da passagem do individual ao universal e sobretudo o da passagem do ego ao alter ego. Ideologicamente falando, o conceito de identidade constitui um solo fértil para o etnocentrismo, o racismo, o classe-centrismo e o Estado-centrismo. Tudo isto foi colocado aos debatedores.

Deu início às discussões Michel Serre, que tomou a si a difícil tarefa de delinear os contornos do problema. Conforme o título "Discours et Parcours" já pode sugerir, é seu objetivo primeiro e fundamental deduzir o significado da identidade de sua articulação mais ampla e mais flexível. É tal o motivo canônico que articula o discurso literário, ou seja (a) o apartar-se da origem (b) o desenvolver-se religando uma série de elementos desconexos, e finalmente (c) o volver a si mesmo (a conclusão pelo auto-reconhecimento). Assim, com poucas palavras e erguendo-se a alturas vertiginosas, Serre chega à importante conclusão de que a essência, o invariante do discurso literário é "un parcours..." quelquer chose comme un trasport, une errance, un voyage à travers de varietés spaciales separées... la circumnavigation d'Ulysse ou de Gilgamesch". Daí ele passa a outro tema básico, a saber, a noção de diferença. Para usarmos o vocabulário topológico de Serre, a identidade é o resultado conceitual de se viver em uma variedade de espaços, assim interligados — um nó que se ata na intersecção de uma série de espaços. Por outras palavras, a identidade não é nem a pura diferença nem a pura igualdade, mas o ponto de encontro e uma supercessão das duas.

Isto leva diretamente ao derradeiro dos temas discutidos por Serre: a identidade e seu oposto dialético, a catastrofia (pluralidade indeterminada). Para usarmos uma fórmula concisa, a consciência da identidade pressupõe a heterogeneidade insatisfeita consigo mesma, colocando a partir daí a questão da homogeneidade, e vice-versa. É *Édipo na encruzilhada, o encontro e ao mesmo tempo a* dispersão de todos os caminhos que conduzem a seu destino, a uma vez possibilidade ilimitada e colapso total.

A contribuição seguinte vem a ser a de Héritier, que tratou da Identidade na cultura samoana. Seguindo o quadro conceitual da contribuição anterior, Héritier circunscreve a área da identidade em torno à intersecção dos três principais componentes da cultura e personalidade samoana: *lepere* (destino), *mere* (o doble) e *tasé* (a auto-consciência). Além disso, Héritier assinala que a auto-consciência é uma faculdade da imaginação, cujo papel específico é reunir o passado (a memória) ao futuro, ou seja, criar a unidade-continuidade do tempo na existência de um indivíduo, e isso não apenas no decurso de seu viver, mas também durante sua "segunda vida" (quando ele aparece como seu doble tendo "la vie de la mort"). Em conclusão, Héritier sublinha a idéia de que o indivíduo samoano é um "feuilletage... un assemblage de composantes matérielles et imatérielles". Algumas linhas adiante ele conclui que "l'armature qui fait et construit l'identité est donnée par la définition sociale" (66). O indivíduo samoano não é um agente moral responsável.

A contribuição de A. Green, um psiquiatra de orientação freudiana, dá-se como um anti-climax. Partindo dos 3 atributos definitórios básicos, unidade, constância e reconhecimento, ele coloca a questão de se é possível aplicar o conceito de identidade à estrutura mental básica de um indivíduo — melhor dizendo, ao conceito de estrutura mental de Freud e Lacan. A resposta é negativa pelas seguintes razões principais: (1) para Freud, o indivíduo não é uma unidade analítica (conceito); (2) a estrutura nuclear do Ego não mostra unidade nem constância, donde ela não pode constituir o sujeito, ou seja, o que sente, pensa e age. O sujeito real apenas pode estabelecer-se em relação a seus genitores... Tomando o triângulo edipiano como uma situação genética básica, Green mostra a dificuldade que envolve uma tal empresa pelos seguintes motivos principais: (1) o genitor psicológico não é o mesmo genitor social, (2) identificação não é identidade, (3) a importância da ausência (por exemplo, a falta psicológica da mãe) pode determinar uma identificação positiva ccm o pai e uma identificação negativa com a mãe, ou ainda identificação com um itermediário, seja este o tio

materno (Samoa) ou uma imagem substituta. Tudo isto leva à conclusão de que, do ponto de vista psicológico, a identidade é uma *bricolagem* de substitutos resultante da transição de *ter* para *ser* (objetos substitutos).

Falando a respeito de "Identidade e Catastrofia" J. Petitot sublinha o fato de que a descontinuidade (catastrofia) é um traço essencial da vida mental. Isto não significa, todavia, que a identidade se reduza a mera ficção. Partindo do conceito lacaniano da mente como um ponto de referência básico, Petitot concentra sua atenção no que chama de o oito interior, quer dizer, um ponto de intersecção entre o ego ideal e o ego real, desejo e realidade, em suma, uma área de coincidência entre identificação (o que se deseja ser) e identidade (o que se é). A isso chama ele "la réalisation géometrique du fait premier de strutucture" (145).

A contribuição de C. Crocker, "Reflexos do Eu", tem, entre outros, o mérito de trazer a discussão das alturas irrespiráveis da topologia para a terra. Consiste num relato sistemático acerca da maneira específica pela qual os Bororo se percebem e apresentam, ou, em termos esotéricos, acerca do eu espelhado na cultura e sociedade Bororo. Ao contrário da maioria dos outros debatedores, Crocker principia considerando o aspecto positivo do problema, mais especificamente as coordenadas sócio-culturais da identidade tanto coletiva quanto individual. Duas classes de circunstâncias parecem facilitar a empresa neste caso particular; a primeira diz respeito ao elevado grau de integração da cultura, da sociedade e do estilo de vida Bororo; a segunda consiste em uma série de adversidades (diminuição gradual do território, declínio rápido e dramático da população da tribo etc.) que tiveram, segundo era de esperar, um impacto poderoso na cosmovisão Bororo. Em resumo a comunidade Bororo configura um exemplo perfeito de marginalização, de uma comunidade isolada e voltada para si mesma. Em vista disso, conclui Crocker que "não cabe a mais tênue dúvida quando se pretende identificar um indivíduo de um grupo como o Bororo" (1959).

Crocker primeiro aborda a articulação da identidade coletiva, ao nível cultural, como um enfoque coerente do mundo. Em primeiro lugar vem a mitologia; esta, no caso, afirma que toda espécie natural, todo modo de ser é, em essência, a encarnação de um par divino ou transcendental, chamado *aroe*, a alma e o nome da espécie. O aroe aparece em pares, sendo a relação entre os dois termos metonímica (maior-menor, *senior-junior* etc.), conforme um princípio que prevalece no padrão de relações sociais e de organização da tribo. Mas os *aroes* servem também como símbolos integradores e

identificadores, na medida em que cada *aroe* exprime os atributos totêmicos de um clã, e conseqüentemente suas relações com outros clãs. Além disso, cada clã pode dar uma expressão concreta a sua identidade através da ornamentação.

Os mesmos princípios se aplicam à identidade individual. Em primeiro lugar, cada membro da comunidade é visto como uma pálida versão da idéia ou do nome da espécie. No interior deste quadro amplo, pode-se distinguir uma série de forças individuadoras mais específicas. Antes de mais nada, há o *reke* (élan vital) que deriva, em proporções diversas, de ambos os genitores do indivíduo. Mas o estágio mais importante na articulação da identidade se verifica aos seis anos, quando a criança se confere um nome que evidentemente constitui uma "representação coletiva", ou, de modo mais preciso, uma representação simbólica dos *aroes* dos nominadores. Por outras palavras, o nome confere à criança uma personalidade social, o que num contexto Bororo significa uma alma, um *aroe*. Outro princípio relevante é o chamado *bope*, princípio de transformação operante tanto no mundo humano quanto no vegetal e no animal. O *bope* é a própria essência do tempo enquanto progressão irreversível, e portanto tem uma considerável influência no crescimento e desenvolvimento da identidade pessoal. Por fim, assinala-se a mais concreta expressão da identidade: tanto quanto a comunidade Bororo como um todo, cada membro seu pode figurar seu nome, i.e., apresentar seu próprio eu por meio de constelações específicas de ornamentos, cores, cantos e atos associados com vários rituais. Em conclusão, Crocker reforça a idéia, exposta em um estágio anterior do seminário, de que a identidade se constitui de fragmentos e parcelas, de que o indivíduo Bororo é uma e muitas coisas ao mesmo tempo, e acima de tudo seu nome é um signo concreto que corresponde a uma série de linhas de comunicação bidirecionais entre o indivíduo e a sociedade. Para usar uma fórmula sugestiva, cunhada num outro (embora semelhante) contexto, "o indivíduo Bororo vive em seus laços sociais". *

De um outro modo, a contribuição de Julia Kristeva, "Le Sujet en Procès", é tão relevante para o Seminário quanto a de Crocker. Isto se afigura ainda mais significativo em vista do fato de que ela trabalha num campo e utiliza um material completamente diverso. Dito de forma breve, ela expõe a tese de que todas as teorias gerais da linguagem se baseiam numa concepção desta como uma

* Maurice Leenhardt, cit por Meyerson: "Les apports de M. Leenhardt á la psychologie historique". *J. de Psychol. Normal et Pathologique*, vol. 55, 1955.

identidade orgânica e um sujeito que articula o processo de significação. Seja que a isto se denomine "raison philologique" (Renan), consciência operante, ou ego transcendental (Husserl) pouca diferença faz. O que importa é que o sujeito age como, ou antes é, a unidade, a auto-determinação (autonomia) da linguagem como um sistema de signos. Por outras palavras, o sujeito é a autoconsciência da linguagem, ou, em terminologia hegeliana, a identidade da linguagem enquanto um sistema de signos. Kristeva ilustra os princípios acima expostos com dois tipos de discurso literário, prosa (Céline) e poesia (Artaud e Maiakowsky).

Embora outras contribuições, e em particular as de J. Petitot (*Identidade e Catastrofia*) e F. Zonabend (*Nomes Próprios*), tenham um valor intrínseco evidente, em conjunto elas desenvolvem e aprofundam a argumentação descrita nas páginas precedentes. Este fato e o limitado espaço de que dispomos são as únicas razões pelas quais deixamos de discutí-las aqui.

Quando volvemos a considerar o que foi proposto no conjunto dessas colocações, duas perguntas logo se formulam, a saber: aponta o argumento a uma direção específica? Se assim é, coincide esta com a assumida nas notas finais de C. Lévi-Strauss e J. M. Benoist? A resposta é negativa. As opiniões expressas pela maioria dos participantes no Seminário não corroboram a conclusão de que o problema da identidade é um fantasma, um produto de cérebros vazios, e menos ainda de que a lógica da identidade reduz a variedade da cultura a um "monadisme de l'incommunicable".

Qual será o *rationale* deste distanciamento inicial e progressivo entre as duas alas do seminário, a dos hospedeiros e a dos convidados? Embora a pergunta sugira o começo de uma estória policial, não é este o motivo de enunciá-la; nem tampouco o desejo de alinhamento, de tomar posição entre os dois partidos. A pergunta merece atenção na medida em que abre caminho para uma série de outras questões concernentes à relevância teórica do conceito de identidade.

Estas questões, legítimas e reconhecidamente difíceis, ainda mais difíceis se tornaram no curso dos debates, por causa do persistente (e todavia nunca discutido) pressuposto de que a lógica de identidade é uma negação total da lógica de estrutura. Isto não deve implicar que outros pontos de vista não foram defendidos no Seminário. Ao contrário, as contribuições aí feitas manifestam uma ampla gama de enfoques e orientações teórica diversas. Isto se aplica em especial às propostas de M. Serre, J. Kristeva e J. Petitot, que, cada um a seu modo, elaboraram um conceito de identidade como

uma mediação entre a lógica de diferença e a lógica de estrutura, entre diversidade e unidade, particular e geral. Pelo menos, este é o significado intencional de uma série de expressões tais como "synthèse disjunctive", "l'identité dans la différence", "communication", "parcours", "conectar o desconexo", e muitos outros. Particularmente relevante é a referência feita por J. Petitot ao conceito hegeliano de Anfhebung (supercessão).

Muitos exemplos desta natureza se podem aduzir com facilidade — mas não é este o ponto central. O mais notável é que poucos destes exemplos considerados — se alguma vez isto ocorreu — viram-se absorvidos na estrutura da argumentação. O resultado final é que um dos principais, senão o principal tema recorrente em todo o Seminário veio a ser o seguinte: identidade conota diferença, autoconfinamento, autodefinição, isolamento, em suma, qualquer coisa de completamente alheio e exterior à lógica de estrutura. É o desejo de reafirmar esta série de conotações que leva J.M. Benoist a denunciar o conceito de identidade como um distúrbio epistemológico. Sua bem articulada crítica da lógica de identidade está centrada na questão de saber se a lógica do discreto (la logique du discret) é capaz de capturar a diferença e integrá-la num logos. Além disso, ele levanta o problema do status epistemológico da diferença, de algo exterior à estrutura, em relação à invariante. Poderia jamais aniquilar-se "l'avatar de cet ailleurs"? Por último, mas não com menos interesse, ele questiona o conceito de catastrofia — do desejo que se opõe a estrutura, e que por ele é contrastado; opõe-se ele à regeneração da estrutura? E como isto ocorre?

Mesmo que se concorde com esse questionamento — como eu, por exemplo, concordo — fica a impressão de que alguns problemas relevantes suscitados no Seminário não foram abordados de maneira clara e direta.

Por exemplo, alguns debatedores mencionaram — e não apenas de passagem — o contexto romântico-dialético em que se originou o conceito, com o subentendido inevitável de que este deve ser visto como produto de um pensar concreto, i.e., como uma estrutura estruturante, ou um processo entre contradições absolutas do tipo "algo e nada", "igualdade e alteridade". Assim, longe de ser um distúrbio epistemológico, a identidade figura um momento essencial no que Hegel e Kierkegaard chamariam o salto do coração do particular para o universal: pois, segundo se sabe, é o "encerramento em si mesmo" que produz seu oposto, volve-se em "abertura". Seria um tal proceder epistemológico completamente alheio à lógica de estrutura? Por outras palavras, pode-se presumir que uma expla-

nação do tipo estruturalista nada tem a ver com o salto dialético do particular para o geral?

Muito do que acima foi dito sugere uma discrepância a nível de pressupostos básicos de natureza ideológica. Isto transparece melhor nas conotações que ganha o termo identidade. Mais precisamente, tanto J.M. Benoist quanto C. Lévi-Strauss empregam de maneira reiterada esta palavra no contexto de subjetivismo, etnocentrismo, "monadismo incomunicante" e outras expressões similares que sugerem centralismo excessivo, ou melhor, *tirânico* (no sentido de Lacan, de Marcuse e dos "nouveaux philosophes"). Muito significativo neste contexto é o louvor de Lévi-Strauss a Rousseau por causa de seus "refus de soi ... refus obstiné d'identification à soi", ou por outras palavras, sua disposição de aceitar-se nos outros. Reconhecidamente, o ponto central do ataque é o conceito de "auto-identificação subjetiva"; mas, por outro lado, a crítica a esta idéia é levada a cabo em tantos níveis e contextos (como matriz de etnocentrismo ingênuo, egoismo, amor próprio degenerado e destrutivo, negação do outro, da pluralidade e mudança) que mal se pode evitar a impressão de que o termo "auto-identificação" tem uma aura ideológica, e em conseqüência disso sofre a oposição de uma contra-ideologia tal como ex-centrismo, anti-edipianismo, anti-subjetivismo e ultra-positivismo. Talvez *ideologia* seja uma palavra muito forte. O que eu realmente quero assinalar é uma posição conceitual que um Górgias poderia desafiar com uma série de perguntas difíceis como as seguintes: como pode alguém identificar-se com outro sem uma prévia, ou simultânea, auto-identificação? Como se pode ser parte de alguma coisa sem antes ser parte? Por certo estas perguntas poderiam ser respondidas em termos de lógica de quantidade, subentendo-se a prioridade do *todo* em cujo interior as partes — no caso os indivíduos — têm uma posição lógica claramente definida como pontos de encontro, ou pontos de referência numa estrutura articulada. Para dizê-lo de outro modo, o indivíduo existe apenas na medida em que é um cidadão. Isto, evidentemente, é uma possibilidade lógica, mas em termos ideológicos figura nada mais que uma inversão de posições, da tirania da identidade (egocentrismo ou etnocentrismo) para a tirania da estrutura. Há outras maneiras de enfrentar o desafio de Górgias, como, por exemplo, uma concepção conjetural-situacionista da identidade, para mencionarmos apenas uma orientação teórica bem conhecida, adotada por alguns marxistas contemporâneos com vistas a salvar o que quer que haja restado dos conceitos de Marx de consciência de classe e conflito de classe. Mas isto obviamente suscitaria problemas sérios para estruturalistas, do tipo dos que formulou com precisão Benoist

quando ele se referiu a "la question d'un ailleurs de la structure" (323). Uma solução positiva para este e para outros problemas similares deveria requerer um certo "refus de soi", constituindo uma ocasião propícia para o pai do estruturalismo declarar que não é um lévi-straussiano.

* * *

O momento é também propício para lançar alguma luz sobre o potencial teórico do estruturalismo, considerando-se o estudo aqui em causa desde uma perspectiva histórico-comparativa. Esta expressão tem o valor de uma fórmula chave, por que uma característica fundamental do Seminário foi a ausência de um enfoque histórico-comparativo do problema da identidade. Uma razão para isso poderia ser a propensão compartida por muitos dos debatedores a conservar as discussões num nível abstrato, filosófico ou topológico. A tendência geral foi universalizar, mais do que relativizar o problema. Estreitamente relacionadas com esta mostram-se outras características do Seminário, a saber, a ausência da Psicologia, e, ainda mais conspícua, a de interesse pelas sociedades industriais modernas, o *locus classicum* do problema de identidade. Em conseqüência disso, os debates raramente alcançam terra firme. Além do mais, uma série de conceitos relevantes, tais como *conflito, tensão, dualidade, catastrofia, ausência,* muito poucas vezes se vêem referidos a uma situação concreta (histórica, sociológica ou psicológica), espécie de manancial predileta para os cientistas sociais interessados no problema de identidade. Muito característico quanto a isso é o par conceitual *tensão-conflito,* considerado por muitos dos debatedores um atributo sintomático de fenômeno de identidade, ou do contexto formativo da identidade, pessoal e coletiva. No Seminário, a idéia recebeu um tratamento rude em duas ocasiões, quando o Dr. Green introduziu os conceitos de ego dividido e de identificação negativa, e quando J. Héritier usou a metáfora "feuilletage" para indicar o tipo de integração, ou de falta de integração, que caracteriza o indivíduo samoano. Em ambos os casos baseia-se a argumentação no pressuposto de que o conflito interior e a heterogeneidade constitucional formam um terreno pouco propício para uma estrutura altamente integrada e integrante como seja a autoconsciência. Na realidade, o oposto disso é que é verdadeiro; e no entanto, o Seminário pôs de lado, de forma prematura, uma hipótese, um pequeno modelo teórico que constituiu a espinha dorsal de tipos numerosos e variados de pesquisas efetuadas nesse campo. Para colocá-lo de maneira um tanto enfática, trata-se da idéia de que a

identidade não é um produto da unidade interior, ou o coroamento de um "traurige Gefühl für Harmonie", um anseio de reunir a diversidade e as contradições — algo que, portanto, tem uma estrutura frágil e compósita.

Um exemplo deste tipo de enfoque pode ser encontrado na obra de B. Snell, um estudioso da Antiguidade Clássica; a obra tem o título sugestivo de "A Descoberta da Mente". * Com base sobretudo no estudo histórico-comparativo da língua grega, Snell chega à conclusão de que uma série significativa de mudanças semânticas ocorridas nos séculos VII e V a.C. refletem uma transformação de natureza radical e complexa, uma verdadeira ruptura no desenvolvimento histórico da comunidade grega. Snell caracteriza o processo como a "emergência da mente individualizada", uma expressão que conota uma percepção mais desenvolvida do eu, ou auto-consciência, ou melhor ainda, um sentido crescente da personalidade individual. Que testemunhos há disso? Afora as mudanças semânticas, Snell examina um conjunto de fenômenos sócio-culturais característicos do período, tais como o emergir de uma atitude cada vez mais crítica com respeito aos mitos, uma lenta, mas constante alteração no teor das crenças e atitudes ligadas ao sistema religioso, de modo que transparece uma relação mais íntima e direta entre os indivíduos e a divindade (religião pessoal), o desenvolvimento da lírica — com freqüência chamada de "poesia pessoal" — a transição de uma moral do dever a uma moral da responsabilidade — tudo isso simultâneo ao instaurar-se de práticas econômicas individualistas e da democracia política. Estes e outros fenômenos similares definem o contexto formativo de uma nova configuração da mente, a um tempo antropocêntrica e individualizada.

Dois dos pontos assinalados por Snell têm uma importância particular para o caso presente. O primeiro diz respeito às conotações específicas do conceito de mente individualizada. Snell mostra com cristalina clareza que este conceito não conota apenas, nem sobretudo, estrutura mental centrada em si mesma, ou um acréscimo, no indivíduo, da consciência de seus interesses privados, de seus sentimentos e aspirações pessoais, mas também um senso mais apurado dos seus deveres enquanto pessoa, e das suas expectativas legítimas. O segundo ponto refere-se ao contexto formativo da mente individualizada. Fundando-se em dados biográfico-literários, Snell conclui que as situações mais típicas nesse contexto são situações de choque, conflito e frustração, tais como amor não correspondido, expectativas não preenchidas, tensão severa entre dois impulsos, ou

---

* *The Discovery of the Mind,* Oxford, 1952.

dois valores — para mencionarmos apenas as mais comuns. É numa destas situações (amor infeliz) que Arquíloco vem a situar seu estado de espírito no centro de sua vida e do universo, lamentando-se: "Desventurado permaneço, tomado pelo desejo". Do mesmo modo, é o conflito de emoções que faz em Safo a consciência de si mesma elevar-se a ponto de criar-lhe a expectativa de uma relação especial (pessoal com Afrodite: "— Tu tens que me ouvir!"). Snell assegura-nos que não se trata, no caso, de uma licença poética comum.

Pode-se contestar que autoconsciência não é necessariamente identidade. Mas, e quanto à consciência da própria *diferença,* a disposição de destacar-se, mesmo com o risco de ser desaprovado, e até punido pela comunidade? É este exatamente o caso de Arquíloco, que choca a sua cidade tradicionalista gabando-se por ter abandonado o escudo na batalha de Paros, e, de maneira muito surpreendente, esperar ser admirado. A auto-apresentação de Arquíloco preenche admiravelmente os requisitos básicos da identidade: diferença à beira da catastrofia, e impulso de ligar o desconexo (no exigir da comunidade que aprove o por ela normalmente desaprovado).

Espera-se que o comentário acima sobre a obra de Snell seja claro o bastante para por em destaque os seguintes pontos: para começar, identidade não é por força coisa diversa de identificação. A relação entre os dois fenômenos é antes de mais nada uma questão de estrutura social: podem diferir, e até colidir, numa sociedade tribal ou tradicionalista em que as faces pública e privada do indivíduo devem ser uma e a mesma. Neste caso, identidade plural pode servir de compensação para uma limitada personalização. Em segundo lugar, identidade não é uma imagem integradora de si mesmo, e muito menos totalizadora. A lógica da identidade é a lógica da tipicidade, que normalmente opera nas lides de "achar o próprio caminho numa situação de encruzilhada", em situações de tensão e conflito, de eu dividido (num sentido coletivo e pessoal). Por esta razão, deve-se prestar uma atenção especial às possibilidades de definir a identidade como uma uniteralidade reforçada. Arquíloco identifica-se com um não valor, por assim dizer com algo "ailleurs la communauté". (Pindar refere-se a ele como "Arquíloco, o inventor de faltas"). Logicamente, a identidade é um fenômeno em transe de assinalar-se, ou seja, um liame, quase sempre frágil, entre a pura igualdade e a alteridade pura. Por isso, sobretudo, a identidade pode mostrar-se como uma, dupla e múltipla, como estável e coerente ou como mutável e descontínua. Isto por certo coloca importantes problemas de método.

Antes de mais nada, não se deve perder de vista o fato de que a identidade é um fenômeno expressivo, logo dependente dos meios de expressão disponíveis para o indivíduo ou comunidade. Podem tais meios cifrar-se em um combinação especial de cores, como em Samoa, ou num produto artístico-literário — este último um recurso mais maleável, que facilita tanto a intensidade quanto a variedade da expressão.

Outros exemplos similares podem aduzir-se com facilidade. Do problema não faltam abordagens: basta mencionar algumas obras bem conhecidas, como o *Outono da Idade Média,* de Huizinga, *A Sociedade Feudal,* de Mark Bloch, os estudos sobre a Renascença de Burkhardt e Von Martin; em todas essas obras se coloca em vários níveis a questão da identidade. Dificilmente se poderá encontrar um melhor exemplo de "identidade-feuilletage" que a fórmula estereotípica usada por um camponês medieval para apresentar-se: "Eu, o camponês Fulano, da Vila de X, distrito Y, e senhorio Z".

Muitas das considerações teóricas acima feitas foram formuladas e postas à prova por Roberto Cardoso de Oliveira em sua obra recém publicada acerca da identidade étnica de vários grupos tribais brasileiros, em particular dos Terena e Tükuna. * Talvez fosse conveniente começar com o que para muitos é um item problemático, ou seja, a primeira regra durkheimiana. O autor referido não apenas principia por aí, como ainda dedica um tempo considerável à definição, ou melhor dizendo, à conceitualização de seu objeto de estudo.

Isto se revela tanto mais útil quanto é certo que o fenômeno identidade étnica, como todos os fatos totais (ideologia, p. ex.) resiste a definições operacionais. Começando desde o contexto mais amplo possível, e avançando centrifugamente, a operação definitória procede mais ou menos deste modo: identidade étnica é um modo específico de articulação de um grupo (étnico), analiticamente análoga a outras articulações grupais, tais como a de classe, a tribal, a ideológica. É um "fato de consciência" e um fato total, significando uma auto representação, ou auto-definição do grupo, manifesta tanto a nível do comportamento quanto a nível do discurso. A partir daí a argumentação se dirige num sentido concêntrico assinalando a natureza específica do fenômeno. Trata-se, em primeiro lugar de *identidade étnica e cultura;* embora seja um fenômeno cultural, a identidade étnica não é a mesma que a cultura do grupo: é o uso

* R. Cardoso de Oliveira: *Identidade, Etnia e Estrutura Social.* São Paulo, Liv. Pioneira, 1976.

de elementos culturais que correspondem a uma situação particular do grupo, logo algo mais mutável e situacional que a cultura. De igual modo, na medida em que figure um caso particular de identidade étnica, a identidade tribal-totêmica * tem uma série de características um tanto opostas, sendo a-histórica e orientada para o interior do sistema tribal; assim a identidade tribal, em sua modalidade totêmica, pode ser definida de um modo breve como a expressão da organização interna de um grupo. Embora constituam dois aspectos de um mesmo processo de auto-definição, a identidade tribal e a étnica têm uma orientação referencial e um campo semântico bem diverso. Ao passo que a primeira (totêmica-tribal) é uma representação coletiva em termos de similaridade, e mesmo de igualdade, logo funcionalmente integrativa, a última (engendrada no contexto da fricção interétnica) é uma expressão conceitual-imaginativa de um conflito interno — e, por suposto, externa — com um propósito ambivalente: legitimar ou eliminar. Por fim a *differentia specifica* se define em termos tanto situacionais quanto operacionais. Posto que a etnicidade é um modo de interação entre dois ou mais grupos étnicos operantes num mesmo contexto, a identidade étnica pode ser definida como uma construção ideacional coletiva, um conjunto de representações inerentes a um sistema de relações interétnicas. Para fins analíticos pode ser vista como um código, ou antes um processo codificante que serve de guia na área de relações interétnicas. Mas, e isto é o principal, o processo tem uma lógica definida, no sentido de que codifica a situação em termos de contraste e oposição, ou seja, nós versus eles, neste lado ou no outro. Por outras palavras, a identidade coexiste com a alteridade, sendo ambas produto de um jogo dialético entre o mesmo e o diverso.

Isso tem uma série de implicações. Para começar, desde que a identidade étnica é essencialmente um fenômeno contrastivo, o *locus classicum* para determinar sua natureza própria é uma situação de tensão interétnica. Assim, analiticamente falando, a sociologia da etnicidade tem muitos pontos em comum com a sociologia das classes sociais e das relações sociais. De fato, a identidade étnica serve também como uma categoria classificatória usada por um grupo para definir sua posição relativamente a outros grupos com que interage. Portanto, a identidade étnica é um conceito relacional, um ponto de encontro entre uma série de variáveis que operam um

* Sobre tal identidade, veja-se de R. Cardoso de Oliveira sua conferência "Identidade e Estrutura Social" publicada neste volume.

determinado sistema interétnico. Um modelo muito simplificado disto pode ser construído tomando-se relações interétnicas simétricas-assimétricas como uma variável básica operante num campo de forças derivado da estrutura social e da estrutura de classe em particular, das ideologias dominantes, grau de civilização ou tipo de cultura dos grupos envolvidos. Em princípio, há tantas identidades étnicas quantas forem as permutações básicas no sistema interétnico.

Da vasta série discutida pelo autor basta destacar os três casos seguintes: *Os cativo Xikito*. Este é um rótulo aplicado aos Xikito, portanto uma identidade atribuída, por um conjunto de tribos vizinhas; deriva de um longo e distante período em que os Xikito viviam como cativos de outras tribos. *Identidade Terena*: atribuída e auto-atribuída por imigrantes Terena que se dirigem aos centros urbanos. O principal fator determinente é uma rápida e radical mudança de status que pode ser formulada brevemente do seguinte modo: enquanto se vivia nas reservas tribais as relações com a população branca eram geralmente de semi-igualdade, ainda que bastante artificiais, na cidade as relações com o branco se tornam mais e mais rígidas e assimétricas, tais como "patrão-cliente" e "dominação de classe".

Identidade Caboclo: este é um dos tipos mais dinâmicos e complexos de identidade, com numerosas variações modais e múltiplos graus de realização. Para ilustrá-lo faz-se mister esclarecer que *caboclo* é uma categoria social distinta, embora vagamente definida, sendo o único atributo comum e constante o fato de que os assim designados formam uma parte significativa da população rural do Brasil. Ainda que a identidade caboclo tenha sido examinada com referência aos remanescentes Tükuna, a razão pela qual ela figura neste contexto é que a assim chamada sociedade cabocla constitui o primeiro e mais natural meio para os índios assimilados, ou em vias de assimilar-se à civilização branca. Para retornarmos ao ponto essencial, neste contexto o autor fala acerca da identidade étnica dos índios, indivíduos e grupos que abandonaram seu regime de vida tradicional e se estabeleceram entre os caboclos. Em suma, este é um caso tipo, e drástico ademais, de identidade marginal. Os índios, neste caso, assimilaram a civilização dos brancos, e mais ainda, internalizaram seus valores básicos apenas para chegar ao ponto dilemático de ou ver-se a si mesmos com os olhos dos brancos ou reverter à identidade nativa, que em tais circunstâncias é mais rigidamente etnocêntrica, mais rigidamente negativa do que nunca. Como todos os dilemas, este nunca é resolvido; como o exprime muito

bem o autor, "Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o caboclo é a própria 'consciência infeliz'".

Espera-se que o comentário acima a respeito da obra de R. Cardoso de Oliveira apesar de sua brevidade baste para demonstrar a importância de uma orientação teórica e de um enfoque mais positivo no estudo das relações interétnicas. A posição que aí se assume é complexa, mas de modo algum negativa. Pelo contrário, lança muita luz sobre a idéia de que a identidade — e a identidade coletiva em particular — é um fenômeno dinâmico e até certo ponto caleidoscópico, um fenômeno que tem uma grande faixa de variações modais e graus de realização. Como Deus, a identidade parece mais visível quando ausente.

Evidentemente, o valor analítico do modelo teórico utilizado por R. Cardoso de Oliveira, como o de todos os modelos teóricos é limitado. Mas ao fim e ao cabo deve-se reconhecer que sua obra contém um modelo analítico sofisticado o bastante para confirmar ou infirmar mais de uma hipótese teórica sobre a natureza do fenômeno tanto quanto sobre o problema da identidade.